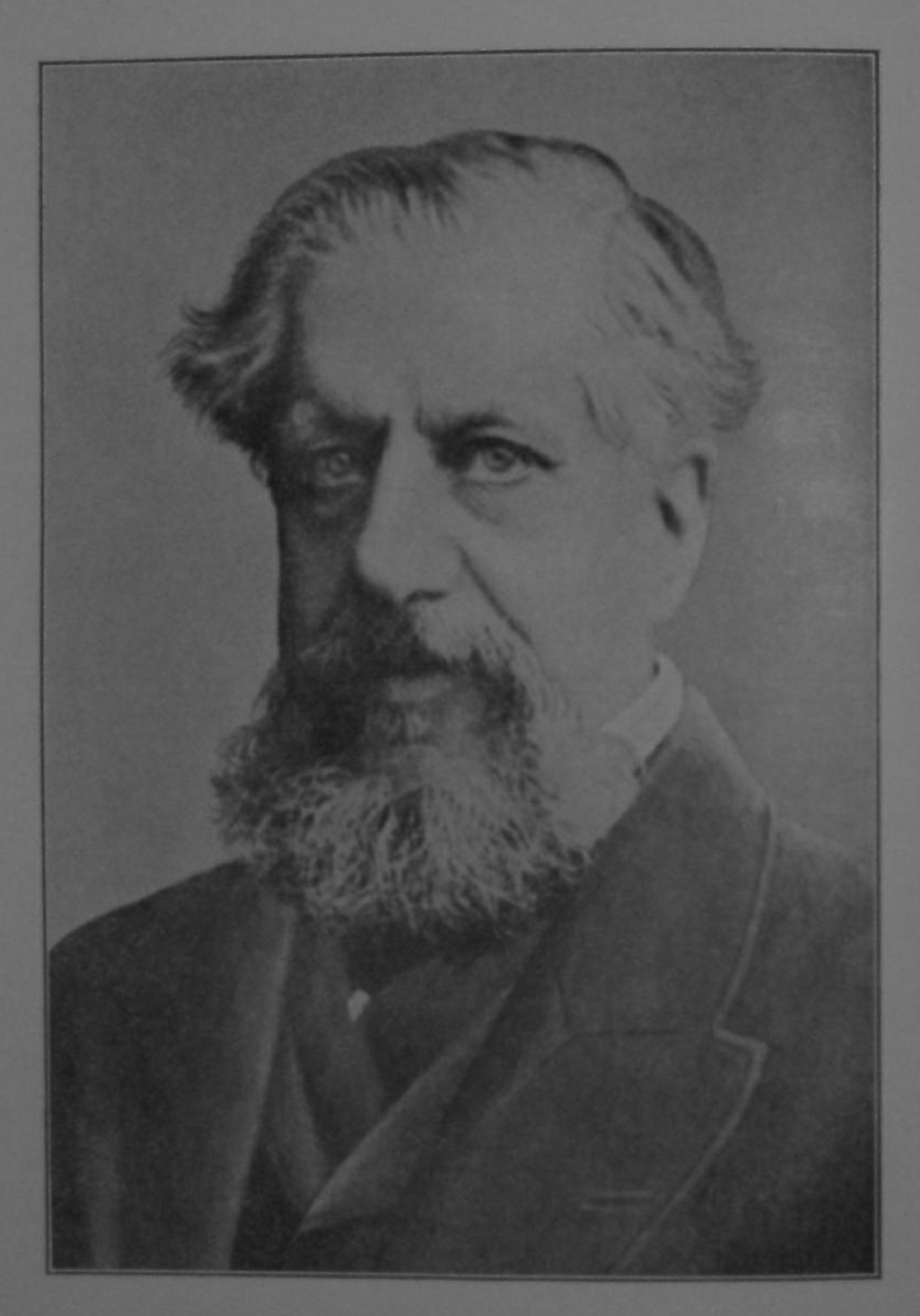
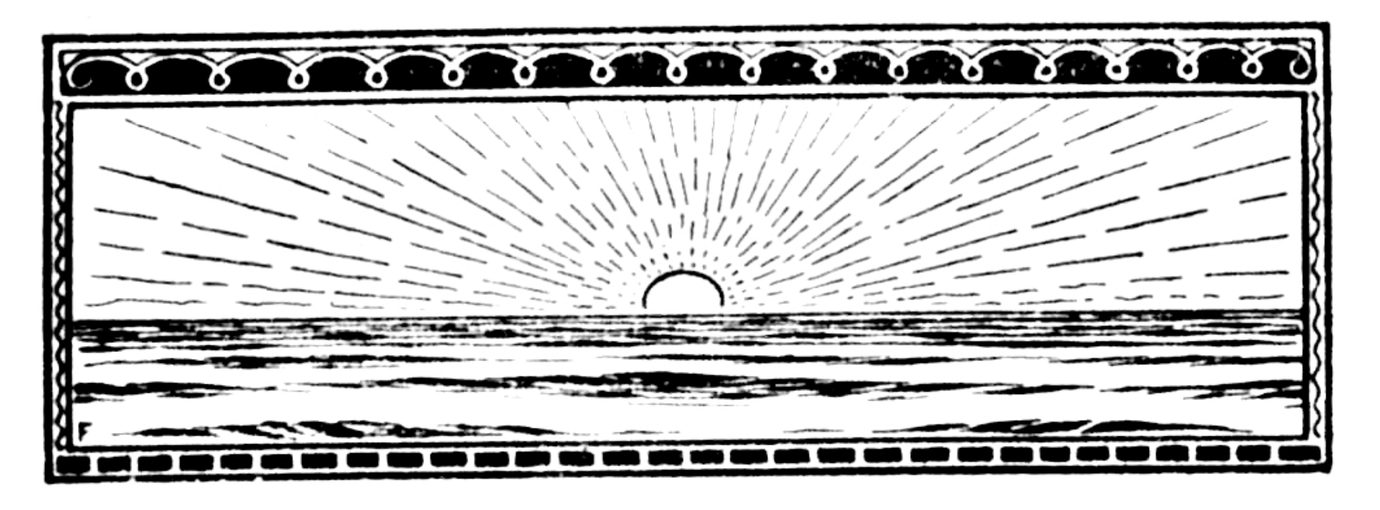


Sir Edwin Arnold.
(Der Dichter der »Leuchte Asiens«.)



Alle Sünden meiden, die Tugend üben, das eigene Herz läutern: das ist die Religion der Buddhas. Dhammapada, V. 183.

Buddhistische Ideen bei Richard Wagner.

Von **Georg Jahn.**

Richard Wagner, der grosse Dichter-Komponist, wird gern als echtdeutscher und spezifisch christlich empfindender Künstler angesehen, obwohl das für einen Teil seiner Werke durchaus nicht zutrifft. Es gilt dies hauptsächlich von seinen letzten grossen Tondichtungen, die ihrem Gedankengehalt nach wohl das Beste und Reifste sind, was er geschaffen, die er selbst als Ergebnis und Bekenntnis seines Lebens und Wirkens hinstellt. Freilich ist Richard Wagner seiner ästhetischen Anschauung, seiner ganzen Kunst nach ein deutscher Dichter, bildet er doch das Schlussglied in der Entwickelungsreihe derjenigen deutschen Ästhetiker, die mit Leibniz beginnt und ihren Weg über Wolff, Baumgarten, Lessing, Sulzer, Schiller und Hegel zu ihm nimmt. Diese Angehörigkeit zur spezifisch deutschen Ästhetik hindert aber nicht, dass er gerade in seinen bedeutendsten Werken nicht vornehmlich christliche Ideen, von denen die deutsche Kultur ja beherrscht ist, sondern vielfach buddhistische Tendenzen verfolgt. Das ist wohl begründet im ganzen Verlauf seiner geistigen Entwickelung. Wagner ist in seinem Denken und Dichten hauptsächlich von zwei ganz verschiedenen Philosophien beeinflusst worden, von der der Junghegelianer und der Arthur Schopenhauers. Während die erstere ausgesprochen optimistische Anschauungen vertritt, und einer Philosophie der Freude

das Wort redet, betrachtet die letztere die Welt im Spiegel des Pessimismus und hält ihr hohnlachend das Bild des Leidens vor, das sich darin zeigt. Es ist bekannt, dass die Philosophie Schopenhauers zahlreiche Berührungspunkte mit dem Buddhismus hat, und daher leicht erklärlich, dass wir in einzelnen Werken Wagners eine Fülle buddhistischer Ideen, wenn auch nicht in voller Reinheit, entwickelt finden. Der Zeit der Beeinflussung Wagners durch die Philosophie Schopenhauers gehören die letzten dreissig Jahre seines Lebens und Schaffens an, also die Periode seiner vollen künstlerischen Selbständigkeit mit denjenigen Werken, die auf die Weltanschauung der heute sehr zahlreichen Wagnerianer bestimmenden Einfluss haben. Während nun in die Zeit vor der Bekanntschaft mit Schopenhauer, die Periode der blossen Nachahmung und der Junghegelei, die sogenannten romantischen Opern Wagners gehören, kommen für unsern Zweck nur der „Ring des Nibelungen“, „Tristan und Isolde“ und „Parsifal“ in Betracht.

Auch in Wagners ganzer Persönlichkeit zeigt sich der Einfluss, den die Lehren des Buddhismus auf ihn gemacht haben. Ein Dichter und Denker, der anfangs durch eine grosse allgemeine Sozialrevolution eine Wendung zum Besseren erhofft hatte, der fortgesetzt bestrebt war, die Welt nach seinen Theorieen umzugestalten, konnte nicht bei dem absoluten Pessimismus Schopenhauers stehen bleiben und sich einsam in sein Denken einspinnen. Er vermochte seiner ganzen Natur nach nichts anderes zu tun, als nach Besserung zu streben, und so setzte er denn an Stelle jenes finsteren, weltabgewandten Pessimismus die Erlösung der Welt durch Resignation und Mitleiden angesichts der Erkenntnis der leidensvollen Lebensrätsel. Das Wesen der Welt ist nichts als Täuschung, Trug und Leiden, das erkennt er klar und fordert darum Entsagung und Askese. Mitleid mit allem, was da lebt in seiner Qual, wird ihm zur einzigwahren Grundlage aller Sittlichkeit, und das höchste ethische Prinzip ist Verneinung des Willens zum Leben. Jene freiwillige Askese, jene Umkehr des Lebenswillens, welche die Weisen, die Heiligen üben, die das Wesen der Welt erkannt und in der Vernichtung des Individualwillens sich zur heiteren Ruhe dieses Quietivs emporgeschwungen haben, ist die höchste persönliche

Tat, deren der Mensch fähig ist. Doch nicht nur der einzelne, der stark genug ist, der Welt zu entsagen, soll der Erlösung teilhaftig werden, die ganze leidende Menschseit soll erlöst werden. Dazu bedarf es jedoch einer Regeneration des Lebens, einer neuen geistigen und sittlichen Kultur, die erzielt werden soll durch Selbsterkenntnis und sittliche Selbstverneinung der Welt. In einzelnen Bestrebungen der neuesten Zeit sieht Wagner die Anfänge zu einer solchen umwälzenden Bewegung und begrüsst sie infolgedessen freudig. So bricht er manche Lanze für den Vegetarismus, fordert gleich den Buddhisten Liebe und Zärtlichkeit für die Tiere, bekämpft die Vivisektion, fördert mit Wort und Schrift alle Friedensbestrebungen und preist den Altruismus, wie er namentlich im Sozialismus der Gegenwart gepredigt wird. Wagner, ein Pessimist der Gegenwart, hält also für die Zukunft an einem gemässigten und veredelten Optimismus fest und glaubt gegenüber Schopenhauer und anderen Philosophen an die Möglichkeit einer Erlösung vom Leiden und an eine Besserung der gegenwärtigen Zustände.

Was Wagner in der Theorie in sich aufgenommen hat und praktisch betätigt, das legt er auch in seinen Werken nieder. Schon im „Ring des Nibelungen“, der als Dichtung noch vor der Bekanntschaft mit der Philosophie Schopenhauers entstanden ist, herrscht entschieden eine Tendenz, die an buddhistische Ideen erinnert. Erlösung der Welt zu einem besseren Leben, Auflösung des Bestehenden in ein neues Weltalter ist der Kernpunkt, das Problem dieser seiner grössten Dichtung. Eingehüllt in das Gewand urgermanischer Sage und Mythologie, predigt uns hier der Dichter von der Macht des Goldes, des Unschuld würgenden Dämons der Menschheit. Auf des Rheines Grund ruht das glitzernde Rheingold, nach dessen Besitz schon lange Alberich, der Nibelung, trachtet. Dem schlauen Zwerge gelingt es auch, den Rheintöchtern das Gold zu entwinden und einen Ring daraus zu schmieden, der Macht ohne Massen und Herrschaft über die Welt verleiht. Alberich freut sich jedoch nicht lange des Besitzes, denn schon strebt Wotan, der Oberste der Götter, nach dem köstlichen Kleinod und entreisst es ihm bald. Doch des Zwerges Fluch hängt an dem Ringe.

Gab sein Gold bisher masslose Macht, so soll es jetzt dem Besitzer Tod und Verderben bringen. Kein Froher, kein Glücklicher soll sich des Ringes freuen; wer ihn besitzt, den quält nun die Sorge, und wer ihn nicht hat, den nagt der Neid. Jeder aber ringt nach Gold und Macht, und so bringt es jedem nicht Nutzen, sondern Furcht und Leiden, Verderben und Tod. Ring und Hort wird Wotan wieder vom rohen Geschlechte der Riesen entrissen. An ihnen bewahrheitet sich der Fluch, der am Golde haftet: Sie gehen, wie auch die lustheischenden, machtgierigen Götter, schnell ihrem Untergange entgegen. Aus des Riesen Fafner Hand, der in Wurmesgestalt den Nibelungen-Hort mitsamt dem Macht verleihenden Ringe hütet, gewinnt Siegfried sich das Kleinod und mit ihm zugleich Verderben und Untergang. Neidisch ist Mime, neidisch ist Alberich auf ihn um des Besitzes willen; sie sinnen beide dem Recken den Tod. Mime fällt jedoch von Siegfrieds Hand, ein weiteres Opfer der Macht und Goldgier. Doch Alberich lebt und sucht ihn zu verderben. Mit Hagens Hilfe gelingt es ihm, Siegfried aus dem Wege zu räumen, kommt jedoch auch dadurch nicht in den Besitz des Ringes. Brünnhilde, die menschgewordene Walküre, Siegfrieds Weib, die dem toten Helden den Ring vom Finger gezogen, besteigt mit der Leiche des Gatten, der sie unwissend betrog, zum selbstgewählten Flammentode den Scheiterhaufen. Aus seiner Asche holen die Rheintöchter den Ring zurück, den ihnen Alberich einst geraubt. Nicht frommt es nun Hagen, dass er sich zu seinem Verderben in die Flut stürzt, ihnen das Kleinod zu entreissen. So ist das Macht verleihende, Verderben bringende Gold wieder in der Tiefe des Rheines, wo es „traulich und treu" nur ist, nachdem sein Besitz den Riesen, den Göttern, den Zwergen und Menschen, Siegfried, Gunther, Hagen und Brünnhilde den Untergang gebracht hat.

Das ist die grosse Wahrheit, die in der Wagnerschen Tetralogie steckt: Am Golde hängt die Macht! Nur der vermag etwas auf der Welt, wer reiche Schätze besitzt. Darum strebt und ringt alles nach Gold und wirkt sich so selbst sein Leiden; denn der Besitz bringt mit der Macht zugleich Verderben, das Gold Leid, Not und Tod in die Welt. Der Fluch, der auf dem

Begehren nach Schätzen lastet, ist Wagner hier identisch mit der Betätigung des Willens zum Leben, zur Macht. Von diesem Fluche aber vermag nur die reine, allumfassende, nicht Lust heischende, verzichtende Liebe, die des Goldes und der Herrschaft nicht begehrt, zu erlösen, sie nur vermag Seligkeit, Ruhe und Frieden in die Welt zu bringen. Eine solche Liebe aber wird von Brünnhilde am Schlusse der Dichtung proklamiert, wenn sie singt:

Nicht Gut, nicht Gold,
noch göttliche Pracht;
nicht Haus, nicht Hof,
noch herrischer Prunk;
nicht trüber Verträge
trügender Bund,
nicht heuchelnder Sitte
hartes Gesetz:
selig in Lust und Leid
lässt — die Liebe nur sein.

Trägt so die ganze Grundidee des „Ringes“ einen unbestreitbar buddhistischen Charakter, so zeigen sich auch noch andere Züge, die an die Weltanschauung des Buddhismus stark erinnern. Da ist zunächst die deterministische Gebundenheit der Götter, die ihrem Ende entgegeneilen, obgleich sie so stark im Bestehen sich wähnen. Wotan, der Götter Oberster, ist der Unfreiste aller. Was er ist, ist er nur durch Verträge, die aus Schuld hervorgegangen sind. So gebunden, vermag er nicht die erlösende Tat zu vollbringen und den Ring wieder zu gewinnen, ihn also unschädlich zu machen und die Weltherrscheft aufs neue an sich zu reissen. Das dürfte nur:

ein Held, dem helfend
nie Wotan sich neigte;
der fremd dem Gott,
frei seiner Gunst,
unbewusst,
ohne Geheiss,
aus eigener Not
mit der eigenen Wehr
schüfe die Tat,

ein Held, der, ledig göttlichen Schutzes, sich vom Göttergesetz loszulösen vermöchte.

Über seine Unfreiheit aber klagt Wotan:

O heilige Schmach!
O schmählicher Harm!
Götternot!
Götternot!
Endloser Grimm! Ewiger Gram!
Der Traurigste bin ich von allen!
— — — — — — — — — — — —
Fahre denn hin,
herrische Pracht,
göttlichen Prunkes
prahlende Schmach!
Zusammenbreche,
was ich gebaut!
Auf geb' ich mein Werk;
Eines nur will ich noch:
das Ende!
das Ende!
— — — — — — — — — — — —
So nimm meinen Segen
Niblungen-Sohn!
Was tief mich ekelt,
dir geb' ich's zum Erbe,
der Gottheit nichtigen Glanz:
Zernage sie gierig dein Neid!

Auch das Versinken in Liebesgenuss, der Quell so zahlreicher Menschenleiden, das Wagner gern zur gegensätzlichen Darstellung braucht und das in der Vernichtung des individuellen Seins einen Vorgeschmack des Erloschenseins gewährt, treffen wir schon im „Ring des Nibelungen". In der herrlichen Erweckungsszene des zweiten Tagewerkes, in der Siegfried Brünnhilde, die zum Weibe gewordene Walküre, welche um irdischer Liebeslust willen auf himmlisches Wissen verzichtet, gewinnt, hören wir Worte, die im Liebesrausch die vorahnende Vernichtungsseligkeit erkennen lassen:

O kindischer Held!
O herrlicher Knabe!
Du hehrster Taten
töriger Hort!
Lachend muss ich dich lieben;
lachend will ich erblinden;
lachend lass uns verderben —
lachend zu Grunde geh'n!
Fahr' hin, Wallhall's
leuchtende Welt!
Zerfall in Staub
deine stolze Burg!
Leb' wohl, prangende
Götterpracht!
Ende in Wonne,
Du ewig Geschlecht!
Zerreisst, ihr Nornen,
das Runenseil!
Götterdämm'rung
dunkle herauf!
Nacht der Vernichtung
neble herein! —
Mir strahlt zur Stunde
Siegfrieds Stern;
er ist mir ewig,
er ist mir immer
Erb' und Eigen,
ein und all':
leuchtende Liebe,
lachender Tod!

Einen ganz ausgeprägt buddhistischen Charakter schliesslich tragen die Worte, welche die endende Brünnhilde am Schlusse der grossen Dichtung angesichts der Leiche Siegfrieds, mit dem ihr Liebes- und Lebensglück zu Grunde gegangen, sagt.

Jene Verse, die nicht mit in Musik gesetzt sind und deshalb in den Textbüchern fehlen, bilden mit ihrer charakteristischen Terminologie einen Beweis dafür, dass wir mit unserer Deutung nicht fehlgegangen sind: Brünnhilde hat das Wissen vom Nirvâna gewonnen, wenn sie auf die Frage: Wisst ihr, wohin ich fahre? antwortet:

Aus Wunschheim zieh' ich fort,
Wahnheim flieh' ich auf immer;
des ew'gen Werdens
offne Tore
schliess' ich hinter mir zu:
nach dem wunsch- und wahnlos
heiligsten Wahlland,
der Welt-Wanderung Ziel,
von Wiedergeburt erlöst,
zieht nun die Wissende hin.
Alles Ewigen
sel'ges Ende
wisst ihr, wie ich's gewann?
Trauernder Liebe
tiefstes Leiden
schloss die Augen mir auf:
enden sah ich die Welt.

(Schluss folgt).



Mahâyâna.

Von Karl B. Seidenstücker.

Die folgenden Ausführungen sind ein Nachtrag zu dem in voriger Nummer gebrachten Artikel »Gott und Götter« und sollen einen ganz kurzen Überblick über die Entwickelung geben, welche der Nirvâna-Begriff[1]) in dem Mahâyâna, d. h. in der nördlichen Richtung des Buddhismus, genommen hat. Der Hauptunterschied zwischen den beiden grossen Schulen »Hînayâna« und »Mahâyâna« besteht in der verschiedenen Betrachtung Nibbânas (Nirvânas). Dieser Unterschied ist aber, wie wir sehen werden rein philosophisch-theoretischer Natur und berechtigt keineswegs die Anschauung, dass das Mahâyâna ausserhalb des Buddhismus stehe; es handelt sich um nichts weiter, als um eine in brah-

[1]) Das Mahâyâna bedient sich im Gegensatz zu der südlichen Schule in seiner Terminologie der Sanskrit-Sprache; aus diesem Grunde sage ich hier Nirvâna statt Nibbâna usw.

manische Bahnen einlenkende spekulative Fortbildung (oder Rückbildung?) der Lehre des Buddha.

Die Entwicklung des Nirvâna-Begriffes im Mahâyâna lässt sich an der Hand folgender Hauptgesichtspunkte verständlich machen:

I. Buddha und Nirvâna werden identifiziert.

a) Als der Körper des Buddha im Tode sich in seine Bestandteile auflöste, entschwand der Buddha aus der Welt der Erscheinungen; nichts war vorhanden, was eine neue Objektivation hätte veranlassen können; der Buddha hat die restlose Erlösung erreicht; er ist ins Nirvâna eingegangen, ist eins mit Nirvâna; Buddha ist Nirvâna, und Nirvâna ist Buddha.

b) Buddha Çâkyamuni ist nur einer von vielen Erleuchteten, die im Laufe der Zeiten in der Welt als Lehrer auftreten. Sie alle sind die sichtbare Verkörperung Nirvânas und gehen bei ihrem Abscheiden aus der Erscheinungswelt in den unsichtbaren Nirvâna-Zustand zurück; alle Buddhas sind eins mit Nirvâna.

c) Buddha im Sinne von Nirvâna wird im Mahâyâna als »Âdi-Buddha« (ursprünglicher Buddha) bezeichnet; die auf Erden erscheinenden Erleuchteten sind gleichsam nur sichtbare Erscheinungsformen von Âdi-Buddha (vergl. weiter unten Trikâya).

II. Tathâtâ.

a) Âdi-Buddha, resp. Nirvâna wird als Tathâtâ bezeichnet, d. h. als Wirklichkeit, Realität. Âdi-Buddha (Nirvâna) ist.

b) Die Welt der Vielheit in ihrem Verhältnis zu Buddha kann betrachtet werden:

1. als eine illusorische subjektive Spaltung Âdi-Buddhas;

2. als ein blosses subjektiv-illusorisches Träumen im Gegensatze zu Buddha (dem Zustande des Erwacht-seins);

3. als (um in einem vielfach gebrauchten Bilde zu sprechen) die Wellen im Verhältnis zum Wasser. Die Wellen existieren wohl; aber sie könnten nicht sein ohne das Wasser. Analog existiert wohl die Welt der Vielheit, aber sie wäre nicht, wenn Buddha nicht wäre; Buddha ist das Wesen aller Dinge, wie das Wasser das Wesen der Wellen ist.

4. Buddha ist Geist; alle Dinge sind nur Erscheinungen innerhalb des Geistes; die infolge der »grossen Täuschung« als real vorgestellt werden.

5. Wo immer durch den Drang nach individuellem Dasein der Geist (Buddha) getrübt wird, da entsteht Täuschung, Sondersein, Vielheit. So spielt sich der Samsâra (der Kreislauf des Daseins) innerhalb Buddhas ab; wie das Spiel der Wellen im Wasser beginnt, eine Zeit dauert und schliesslich wieder im Wasser verschwindet, bis der Spiegel klar, lauter, unbewegt in tiefer Ruhe liegt, so sind alle Dinge ihrem Wesen nach Buddha, existieren in Buddha und kehren, wenn die Erleuchtung erreicht ist, zu Buddha, zur Ruhe, zum Frieden zurück.

6. Das Ziel der Menschen wie alles Daseins überhaupt, ist, Buddha zu werden. Dieses Ziel wird erreicht durch die Mittel: Tugendpflege (Çila), Meditation (Dhyâna) und Weisheit (Prajñâ). Durch dieses »dreifache Fahrzeug« kreuzt der Mensch den Strom des Daseins, zerstört die Illusion und kommt zu der Erkenntnis, dass Buddha nicht ausserhalb der Dinge ist und die Dinge nicht ausserhalb Buddhas sind. Das Wesen Buddhas in all seiner Erhabenheit und Glorie liegt in allen Wesen verborgen; nur die Täuschung verhindert, dass dies erkannt wird; wird die Täuschung in der Erleuchtung beseitigt, dann wird der Mensch »Buddha«, eine Verkörperung der Wahrheit, Weisheit, Tugend und des Friedens; nach dem Ableben seines Körpers ruht er in Nirvâna und ist dort angelangt, wo Sünde, Täuschung und Leid nicht mehr sind, wo nur Buddha ist, höchste Seligkeit und tiefster Friede. —

III. Trikâya.

Âdi-Buddha zeigt sich als Trikâya, d. h. in dreifachem Aspekt, als Sambhoga-Kâya, Dharma-Kâya und Nirmâna-Kâya.

a) Buddha als Nirvâna, als Zustand ewigen Friedens und tiefster Ruhe ist der als Sambhoga-Kâya bezeichnete Aspekt Âdi-Buddhas. Sambhoga-Kâya bedeutet Aspekt der Seligkeit und bezeichnet Nirvâna im Gegensatz zu dem leidvollen Kreislauf des Daseins.

b) Dharma-Kâya ist die Welt als Entwicklungs-Prozess innerhalb Buddhas. Diese Entwicklung vollzieht sich nach ewigen Gesetzen; diese ewige Weltordnung (Dharma) führt schliesslich alles wieder zu Buddha, zur ewigen Wahrheit, zurück.

c) Nirmâna-Kâya ist Buddha in sichtbarer Gestalt, d. h. ein Wesen, das durch Überwindung aller Täuschung, Sünde und Begierde der Erleuchtung teilhaftig geworden ist und bei seinem Ableben aus dem Kreislauf des Daseins ausschaltet. So ist nach mahâyânistischer Auffassung Gautama Çâkyamuni als historische Persönlichkeit ein Nirmâna-Kâya, d. h. eine sichtbare Verkörperung der Wahrheit. —

Mag man nun von diesen Lehren des mahâyânistischen Buddhismus halten, was man will, so ist meines Erachtens doch eins klar: diese Lehren stehen nicht im Widerspruch mit der Doktrin des Buddha. Es bleibt im Mahâyâna das Wesentliche dieser Lehren bestehen: Der vierfache Satz vom Leiden, das Prinzip der Kausalität, ferner die Idee vom Nicht-Selbst und von der Vergänglichkeit. Deshalb ist es ein Irrtum, wenn gesagt wird, im Mahâyâna existiere der wesentliche Bestand des Buddhismus nicht mehr. Diese Sache liegt vielmehr so: Der wesentliche Bestand ist in beiden grossen Schulen des Buddhismus durchaus vorhanden; während nun der Buddha die Frage nach dem Verhältnis Nibbânas zur Welt unerörtert lässt, ebenso wie die Frage nach der Realität der Dinge, tritt das Mahâyâna an die Aufgabe heran, diese Frage zu beantworten, und diese Antwort geht über die Lehre des Meisters hinaus, ohne aber mit dieser direkt in Widerspruch zu stehen, noch auch irgendwie den

Kern des ursprünglichen Buddhismus anzutasten. Eins scheint mir aber sicher zu sein: Vielen Gemütern wird gerade diese der menschlichen Neigung zum Spekulieren entgegenkommende Mahâyâna-Lehre einen unaussprechlichen Frieden bringen und jene innig-begeisterte Hingabe an den Buddhismus, welche heute die Buddhisten in Japan dazu bewegt, die Sendboten dieses Evangeliums in alle Teile der Erde zu senden.

Nibbâna.

Von Bhikkhu Ânanda Maitriya.

(2. Fortsetzung.)

Um dem Leser einen Begriff von dem Wesen dieses Arahatta-Zustandes zu geben, kann ich meines Erachtens nichts Besseres tun, als einige Stellen aus unseren heiligen Schriften hier wiederzugeben, in denen jener Zustand beschrieben ist; denn in diesen Partieen haben wir die Äusserungen der grossen Arahâs alter Zeiten vor uns, welche selbst in jenem glorreichen Leben standen, nach dessen Erreichung wir streben. Hier zum Beispiel eine der vielen Beschreibungen aus dem Munde unseres Herrn selbst: — „Der Jünger, welcher Lust und Gier aus sich entfernt hat, der gross ist in Weisheit: — er hat hier auf Erden die Befreiung vom Tode erreicht, den Frieden, das Nibbâna, den ewigen Zustand.“ [1])

Da ist weiter eine wundervolle Beschreibung, die einst Mahâ-Kassapa gleich nach der Erlangung der Arahâschaft gegeben hat. Dieser Mahâ-Kassapa war ein Brahmane, gefeiert wegen seiner grossen Einsicht in die Mysterien des Feueropfers und weit und breit wegen seiner harten Bussübungen berühmt. Er hatte viele Anhänger, und der genaue Bericht seiner Bekehrung zum Buddhismus findet sich im Mahâvagga. [2]) Nachdem er ein Jünger des Meisters geworden war und die Arahâschaft erlangt hatte, konnten die Leute, als sie ihn und seine grosse Gefolgschaft im Jüngerkreise des Buddha gewahrten, kaum glauben, dass ein so grosser, berühmter Büsser und Priester ein Bekenner der Lehren unseres Meisters geworden sei;

[1]) Suttasangahâ; vgl. Dr. Hoey's Übersetzung in Oldenbergs »Buddha«
[2]) Vergl. »Sacred Books of the East«, Vol. XIII, S. 118 ff.

einige sagten, der Buddha sei ein Schüler Mahâ-Kassapas geworden; andere begnügten sich damit, den Sachverhalt festzustellen. Und so wendet sich nun der Buddha an Mahâ-Kassapa und fragt ihn, aus welchen Gründen er sein Jünger geworden sei:

„Was sahest du, mein Freund von Uruvelâ,
Dass du, so hochberühmt durch büssende Abtötung,
Dein lodernd Opferfeuer nunmehr aufgabst?
Ich frage dich, o Kassapa, warum du's tatest.
Wie kommt es, dass dein Altar liegt verödet?
Was ist es, in der Menschen- oder Götterwelt,
Wonach dein Herz sich sehnet? Sprich, o Kassapa!"

Und der neugewonnene Jünger erwidert:

„Ich schaute jenen Friedeszustand, wo die Wurzeln
Der Neugeburten sind beseitigt, wo Begierde
Und Hass und Wahn besiegt daniederliegen, —
Den Zustand, der von Lust nach künft'gem Leben frei,
In wechselloser Ruhe nie sich ändert.
Den sah mein Geist, — was kümmern mich noch Riten?"

Aber vielleicht die beste und am meisten vollständige von jenen Wortzeichnungen Nibbânas ist die, welche sich im Milindapañha findet, wo Milinda, der graeco-indische König von Sâgala, den Arahâ Nâgasena um eine genaue Beschreibung des Nibbâna bittet. „Mache nicht den Versuch, ehrwürdiger Nâgasena", sagt der König, „diese Schwierigkeit aufzuklären dadurch, dass du sie verdunkelst. Es handelt sich da um einen Punkt, dem diese Leute hier, in Bestürzung geraten und von Zweifeln umfangen, verwirrt gegenüberstehen. Zerstreue diese leidige Ungewissheit; sie schmerzt wie ein Pfeil."

Und Nâgasena antwortet:

„Dieses Nibbâna-Prinzip, o König, mit seiner Fülle von Frieden, von Seligkeit und Glück — ist. Wer sein Leben recht richtet und die Dinge erfasst, der realisiert dieses Prinzip durch seine Weisheit und macht sich kraft seiner Einsicht, den Unterweisungen seines Lehrers gemäss, zum Meister. Und wenn du fragst, ‚welches ist das Merkmal Nibbânas'?, — so sage ich: Freisein von Elend und Unsicherheit, Vertrauen, Friede, Ruhe, Seligkeit, Glück, Zartheit, Reinheit, geistige Frische. . . . . ."

„Und wenn du weiter fragst: ‚Wie verwirklicht ein Mensch, der sein Leben recht richtet, dieses Nibbâna?‘ — so möchte ich erwidern: Wer, o König, sein Leben recht richtet, erfasst die Wahrheit soweit, dass sich die Natur aller Dinge enthüllt, und wenn er dies tut, so bemerkt er in ihnen Geboren-werden, er bemerkt Altern, er bemerkt Verfall, er bemerkt Siechtum, er bemerkt Sterben. Aber er bemerkt in ihnen, sowohl am Anfang, als in der Mitte, als am Ende, nichts, was wert wäre, dass man sich darauf verliesse, als könnte es dauernd Befriedigung gewähren. Und es entsteht Unzufriedenheit in seinem Gemüte, wenn er so findet, dass nichts passend wäre, dass man darauf bauen könnte, oder was dauernd Befriedigung zu gewähren imstande wäre, und ein Fieber ergreift von seinem Körper Besitz, und ohne eine Zuflucht, ohne einen Schutz, ohne Hoffnung wird er der sich wiederholenden Lebensläufe überdrüssig. Und in dem Gemüte dessen, der so die Ungewissheit des vergänglichen Lebens erkennt, das sich in ungezählten Wiedergeburten fortsetzt, erhebt sich der Gedanke: ‚Ein ewiges Feuer ist dieses unendliche Werden, flammend und brennend! Voll von Leiden ist es, voll von Verzweiflung! Wenn man nur einen Zustand erreichen könnte, in welchem es kein Werden gäbe, — dort würde Ruhe sein, das wäre süss, — das Aufhören aller dieser Bedingungen, das Sich-losmachen von allen diesen Gebrechen, von den Begierden, vom Übel, vom Kamma, das Ende des Begehrens, die Abwesenheit der Leidenschaften, der Friede, das Nibbâna‘.

„Und damit dringt sein Gemüt vorwärts in jenen Zustand, wo es kein Werden gibt, und dann hat er Frieden gefunden, dann jauchzt er und triumphiert bei dem Gedanken: ‚Endlich habe ich eine Zuflucht gefunden!‘ Und er strebt mit Macht und Kraft jenen Pfad vorwärts, forscht ihn aus, gewöhnt sich völlig an ihn zu dem Zwecke, seine Selbstzucht fest zu halten, um standhaft zu bleiben in der Liebe zu allen Wesen in allen Welten; — hierauf richtet er seinen Geist wieder und wieder, bis er über die Vergänglichkeit hinausgekommen ist und das Wirkliche erlangt, die Frucht der Arahâschaft. Und wenn, o König, ein Mensch, der sein Leben recht richtet, dies erreicht

hat, dann hat er Nibbâna realisiert, hat Nibbâna von Angesicht zu Angesicht geschaut!"[1]) —

Das sind einige wenige von den Stellen, welche das Ideal des Buddhismus beschreiben, den Zustand des Arahâ, der schon in diesem Leben Nibbâna erlangt hat. Unsere Bücher sind angefüllt mit derartigen Beschreibungen, angefüllt mit Worten und mit Ehrfurcht gebietenden, Bewunderung erregenden Äusserungen jener, welche schon in diesem Leben zu dem Ziele unserer Religion gelangt sind, zu dem glorreichen Zustande höchsten Friedens, zu der unvergleichlichen Sicherheit Nibbânas; welche Hass, Begierde und Wahn ausgerottet und alles eitle Verlangen nach einem zukünftigen Dasein aufgegeben haben, jene eitle Hoffnung auf individuelle Unsterblichkeit, welche für jede wahre Grösse in unserem Leben Gift ist. „Ich verlange nicht nach Sterben, ich verlange nicht nach Leben, ich warte, bis die Stunde kommt, bewusst und wachen Geistes."[2]) Welch ein höheres Ideal könnte aufgestellt werden als dieses, wie es in den Worten des grössten Jüngers unseres Meisters seinen Ausdruck findet?! Es ist die Apotheose der reinen Vernunft: — kein vergebliches Verlangen nach glückseligen Zuständen jenseits des Grabes, sondern die schon in diesem Leben zu vollendende Erreichung jenes Zieles der Glückseligkeit, nach welchem die Menscheit sich gesehnt hat, seitdem der erste artikulierte Laut über menschliche Lippen gekommen ist; die Glückseligkeit, die den erfüllt, der die Ursachen des Leides vernichtet hat, der frei von der fesselnden Leidenschaft, Gehässigkeit und Verblendung lebt, — dessen Leben von unaussprechlichem Frieden durchdrungen, dessen Herz von Liebe und Erbarmen mit allen lebenden Wesen durchweht ist.

Und doch wird der Buddhismus mit seiner Hoffnung, die er in diesem seinem Endziel zum Ausdruck bringt, als Pessimismus verschrieen, als ein trauriger, hoffnungsloser Glaube, dessen Anhängern keine bessere Hoffnung übrig bleibt, als in das ewige Vergessen einer absoluten Vernichtung zu versinken. Wenn das so wäre, dann würde der Selbstmord die Erlösung

---

[1]) Vergl. Sacred Books of the East, Vol. XXXVI, S. 196 ff.

[2]) Sacred Books of the East, Vol, XXXV, S. 70.

des Buddhisten sein! Aber nein! Unser Endziel ist Glückseligkeit, mit der kein irdisches Glück verglichen werden kann, — die Befreiung von diesen nichtigen Schatten, von diesen wilden Begierden, welche das menschliche Leid schaffen. „Glücklich wahrlich leben wir, unter Gehässigen frei von Hass; in dieser Hass-erfüllten Welt leben wir Hass-befreit! Glücklich wahrlich leben wir, die wir nichts unser eigen nennen; den strahlenden Göttern gleichen wir, und unsere Speise ist Glückseligkeit!" Das ist der Zweck und das Ziel des Buddhismus, das ist die Krone dessen, der den erhabenen Pfad beschreitet: Die Arahâschaft, die Erlangung Nibbânas, die Erreichung einer endgültigen, unbegrenzten Glückseligkeit schon hinieden und jetzt, hier in diesem Leben. —

(Fortsetzung folgt).

Die Grundideen des Buddhismus.

Von Dr. Paul Carus.

(2. Fortsetzung.)

Seit der Veröffentlichung dieser Bemerkung in der April-Nummer des »Monist« i. J. 1894 hat Professor Rhys Davids seine Ansicht über den Gegenstand offenbar geändert, und ich würde den ganzen Passus, in dem ich mich gegen Rhys Davids' Auffassung gewandt habe, streichen, wenn nicht sein früher geschriebenes populäres Buch (»Der Buddhismus«) im Publikum bliebe und fortgesetzt einen grossen Einfluss ausübte; denn dieser Forscher gilt mit Recht als eine grosse Kapazität auf dem Gebiete buddhologischer Forschungen. In seiner letzten Publikation berührt Professor Rhys Davids dasselbe Problem und kleidet seine jetzige Ansicht in folgende Worte:

„Ein Mensch denkt, seine Existenz habe vor wenigen Jahren begonnen, — etwa vor zwanzig, vierzig oder sechzig Jahren. Darin liegt wohl etwas Wahres; aber in einem viel tieferen, umfassenderen, richtigeren Sinne hat er während ungezählter Zeitläufe der Vergangenheit in den Ursachen existiert, deren Resultat er ist, und jene selben Ursachen, deren zeitweilige Wirkung er darstellt, werden in anderen ebenfalls zeitweiligen Formen für ungezählte Perioden bestehen, die noch kommen werden.

„Es gibt kein Ding, wie eine Individualität, welche permanent, dauernd, beständig wäre; ja, selbst wenn eine permanente Individualität

möglich wäre, so würde sie durchaus nicht wünschenswert erscheinen; denn es ist nicht wünschenswert, getrennt zu sein. Der Versuch, sich selbst getrennt zu halten, mag für eine gewisse Zeit wohl glücken; aber solange dieser Versuch glückt, schliesst er Begrenzung in sich, mithin Unwissenheit, mithin Leid. ‚Nein, du darfst kein Getrenntsein erhoffen oder begehren', sagt der Buddhist, ‚sondern Einheit, die Gesinnung der Solidarität mit allem, was jetzt ist, was einst war, und was je sein wird, — jene Gesinnung, welche den Horizont deines Wesens bis an die Grenzen des Universums, bis an die Schranken von Zeit und Raum erweitern und dich erheben wird auf einen neuen Standpunkt, der weit, weit jenseits von der niedrigen, armseligen Sorge um das Selbst liegt. Warum weichst du zurück? Gib auf das Narren-Paradies von »Dies bin ich« und »Dies ist mein«. Es ist eine reale Tatsache, ja die grösste aller Realitäten, um deren Erlangung du bekümmert bist. Strebe vorwärts ohne Furcht! Du wirst dich selbst in den ambrosischen Wassern Nirvânas finden, wirst wetteifern mit den Arahâs, welche Geburt und Tod überwunden haben!'

„Diese Karma-Theorie nimmt in der buddhistischen Lehre die Stelle jener sehr alten Theorie von „Seelenwesen" ein, welche die Christen von den rohen Glaubensformen der frühesten historischen Zeiten als Erbe überkommen haben.

„Die Geschichte eines Individuums beginnt nicht mit dessen Geburt, sondern sie hat sich seit endlosen Zeiträumen entwickelt, und das Individuum kann sich nicht, ja nicht einmal für eine Stunde, von den umgebenden Dingen absondern. Das winzigste Schneeglöckchen senkt seine zarte Blüte gerade so viel und nicht mehr, weil es das Gleichgewicht des Universums so erheischt. Es ist ein Schneeglöckchen und keine Eiche, und zwar gerade die betreffende Art Schneeglöckchen, weil es das Ergebnis aus dem Karma endloser Reihen vergangener Existenzen ist. Sein Dasein beginnt weder mit dem Augenblick, da die Blüte sich öffnet, oder als die Mutterpflanze zum ersten Male über das Erdreich emporlugte, oder als sie die erste Umarmung der Sonnenstrahlen genoss, auch nicht damals, als die Wurzel ihre Schösslinge über den Boden emporspressen liess, oder zu irgend einem Zeitpunkt, den du oder ich bestimmen könnte . . . . Wir können einen neuen, tieferen Sinn in das Wort des Dichters legen, der da singt:

Von ferne folgen uns're Taten uns,
Und was wir einst gewirkt, das sind wir jetzt."

Man mag gegenüber dieser buddhistischen Anschauung den Einwand geltend machen, dass wir keine Neigung haben, die Menschen, welche in künftigen Zeiten die Verkörperung unseres Karmans darstellen werden, für identisch mit uns selbst zu halten, dass wir es vielmehr vorziehen, sie als gänzlich verschiedene Wesen zu betrachten. Aber hier wird der Buddhist

sofort seine Entgegnung bereit halten. Die Identität behauptet sich, mögen wir sie nun anerkennen oder nicht. Sie ist real; denn die Naturgesetze bestätigen sie; sie ist eine feststehende Tatsache. Diesen zukünftigen Verkörperungen unseres Karmans inhäriert unser Charakter mit seinem ganzen Segen und seinem ganzen Fluch, genau ebenso, wie das Ich von heute gesegnet oder verdammt ist von den Handlungen aus meiner Jugendzeit, ganz gleichgültig, ob es mir beliebt, die Identität meiner selbst anzuerkennen oder nicht.

Wir können keine richtige Auffassung von dem Wirken des moralischen Gesetzes haben, wenn wir den Zusammenhang des Seelenlebens nicht verstehen. Solange wir in dem letzteren einzelne »Selbste« abgrenzen, werden wir nie aufhören, mit psychologischen, philosophischen und ethischen Problemen zu ringen, die uns unlöslich und unbegreiflich zu sein scheinen.

Die grössere Mehrzahl derjenigen Menschen, welche sich als orthodoxe Christen bekennen, sind in ihrer Anschauung über die Seele zweifellos Anhänger der Âtman-Theorie; sie postulieren ein Selbst als das Agens hinter dem Seelenleben und betrachten jenes als die eigentliche Seele; und doch zeigen die grossen autoritativen Repräsentanten des orthodoxen Christentums, Männer wie der Apostel Paulus, Thomas von Aquin, Eckhart, Tauler, Ignatius von Loyola, Tholuck und viele andere, eine starke Tendenz nach der Anâtman-Lehre, d. h. nach dem Aufgeben des Selbstes als der eigentlichen Seele. Die Christen entsetzen sich über den „Nihilismus" des Buddhisten, dessen höchstes Streben darin besteht, seine Seele, d. h. seinen Âtman, den Selbst-Gedanken, auszurotten zu dem Zwecke, Nirvâna zu erreichen und ein Buddha zu werden, aber sie nehmen keinen Anstoss daran, wenn Paulus sagt: „Ich bin mit Christus gekreuzigt, doch nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir."

Nirvâna.

Wir haben gelernt, dass es ebenso natürlich wie irrtümlich ist, wenn Menschen, die ausschliesslich in der Denkweise des Westens geschult sind, die wichtigste Lehre der buddhistischen Psychologie[1]) für eine glatte, ungeschminkte Leugnung der

[1]) Anâtman (Sanskr.), Anattâ (Pâli).

Seele erklären. Auf dieselbe Weise und aus denselben Gründen ist es ebenso natürlich wie irrig, wenn westliche Geister, die in Christen-Schulen erzogen sind, das Nirvâna des Buddhismus für Vernichtung halten und die buddhistische Ethik als Quietismus charakterisieren.

Nirvâna, das ideale Ziel des vollkommenen, erleuchteten Jüngers Buddhas, ist der wichtigste Begriff in der buddhistischen Religionsphilosophie; es ist der Schlussstein des gesamten Aufbaues, und doch, wenn man nach den mannigfachen Deutungen dieses Begriffes und nach den Fehden urteilen wollte, die sich um seine Bedeutung entsponnen haben, so müsste man schliessen, dass der Sinn dieses Begriffes ein sehr zweifelhafter, oder aber, dass er dem Verständnis des abendländischen Denkens sehr schwer zugänglich sei.

Die unter allen Buddhisten ganz allgemeine Definition von Nirvâna ist Befreiung vom Übel, d. h. Erlösung. Die Frage ist nun die, von welcher Art diese Befreiung ist.

Die Etymologie des Wortes ist einfach genug; Nirvâna bedeutet »Verlöschen«, das will sagen »Verlöschen des Selbstes«, eine Deutung des Begriffes, welche in der Hînayâna-Schule des alten südlichen Buddhismus[1]) die gebräuchlichste ist. Jene Repräsentanten der japanischen Mahâyâna-Schule indessen, welche den Religions-Kongress in Chicago

---

[1]) Die nördlichen Buddhisten machen einen Unterschied zwischen Hînayâna oder dem »kleinen Fahrzeug (der Erlösung)« und dem Mahâyâna oder dem »grossen Fahrzeug«; das erstere ist die südliche, das letztere die nördliche Schule des buddhistischen Denkens. Das erstere zieht es bis zu einem gewissen Grade vor, seine Definitionen negativ und philosophisch zum Ausdruck zu bringen, während das letztere sich einer positiven und religiösen Ausdrucksweise bedient. Das Hinayâna repräsentiert im ganzen gläubig die historischen Überlieferungen des Buddha; das Mahâyâna dagegen hat in seinem Streben, den grossen Massen der Menschheit die Erlösung zu bringen, manche mystische Elemente zugelassen. Wir müssen aber hinzufügen, dass diese Gegensätze in Wirklichkeit nicht so gross sind, als es bei einer allgemeinen Charakterisierung den Anschein haben könnte, und die Unterscheidung zwischen Hînayâna und Mahâyâna, welche für gewisse Zwecke ganz passend ist, hat doch nur innerhalb ganz bestimmter Grenzen Gültigkeit.

besuchten, pflegten Nirvâna zu definieren als »die vollkommene Erlangung der Wahrheit«. Nach ihrer Anschauung wird Nirvâna erreicht durch das Verlöschen der Selbst-Illusion mit allem, was diese in sich schliesst: Begierde, Lust und jedes sündige Verlangen.

Bei den Erörterungen, die über den Nirvâna-Begriff angestellt werden, dreht sich im Grunde alles um das Problem, ob Nirvâna als ein positiver oder ein negativer Zustand betrachtet werden muss, als ewige Ruhe oder als paradiesisches Leben, als vollkommene Vernichtung oder als die Glückseligkeit höchster Vollendung. Um diese viel umstrittene Frage zu lösen, haben die Professoren Max Müller und Childers unter Vermeidung jeder voreiligen und voreingenommenen Forschungsmethode systematisch die alten buddhistischen Autoritäten herangezogen und eine grosse Anzahl gesammelter Stellen verglichen, in denen das Wort Nirvâna vorkommt. Als Resultat ergab sich, „dass sich keine Stelle vorfindet, welcher notwendigerweise die Bedeutung von Vernichtung beigelegt werden müsste, während die meisten Stellen, wenn nicht alle, vollkommen unverständlich sein würden, wenn wir den Begriff »Vernichtung« auf das Wort Nirvâna übertrügen".

Es wurde von manchen Seiten behauptet, dass es verschiedene Arten von Nirvâna gebe; aber Professor Childers erklärt diese Annahme für gänzlich irrig. Er sagt:

„Ein grosser Irrtum, der meines Wissens von Burnouf ausging und von einigen bedeutenden europäischen Gelehrten ohne Bedenken übernommen wurde, hat viel dazu beigetragen, das Nirvâna-Problem unnötigerweise mit Zweifel und Unklarheit zu umhüllen. Es ist das jene Ansicht, nach welcher drei Arten von Nirvâna vorhanden sein sollen, nämlich Nibbâna, Parinibbâna und Mahâparinibbâna (eigentliches Nirvâna, vollkommenes Nirvâna und grosses vollkommenes Nirvâna). Diese Annahme ist weit von der Wahrheit entfernt; denn Parinibbâna bedeutet nur Nirvâna oder die Erlangung Nirvânas, und Mahâparinibbâna bedeutet nichts anderes, als das Ableben des Buddha."

Professor Rhys Davids fasst seine Ansicht über die Bedeutung von Nirvâna in folgende Worte zusammen:

„Es ist das Auslöschen jener sündigen, greifenden Beschaffenheit des Geistes und des Herzens, welche sonst nach dem grossen Mysterium des Karma die Ursache zu erneutem, individuellem Dasein werden würde. Jenes Auslöschen wird zu

stande gebracht durch ein Zunehmen des Geistes an der dieser sündigen, greifenden entgegengesetzten Beschaffenheit des Geistes und des Herzens und läuft mit dieser Zunahme parallel; jenes Auslöschen ist ein vollständiges, wenn diese entgegengesetzte Beschaffenheit erreicht ist. Daher ist Nirvâna das nämliche, wie ein sündenloser ruhiger Gemütszustand; und wenn das Wort überhaupt übersetzt werden soll, wird es vielleicht am besten mit »Heiligkeit« wiederzugeben sein; — denn Heiligkeit bedeutet im buddhistischen Sinne: Vollkommenheit in Frieden, Güte und Weisheit."

Professor Childers bietet uns in seinem »Pâli-Dictonary« eine sorgfältige Erörterung über das Problem. Er sagt unter dem Worte Nibbâna (dem Pâli-Ausdruck für Nirvâna):

„Die Schwierigkeit ist folgende: Es ist wahr, dass manche Ausdrücke für Nirvâna gebraucht werden, welche Vernichtung zu bedeuten scheinen; aber auf der andern Seite werden andere ebenso zahlreiche und nicht minder bedeutsame Bezeichnungen gebraucht, welche ganz deutlich als ein glückseliger Zustand zu verstehen sind. So wird Nirvâna Freiheit von menschlicher Leidenschaft genannt, Reinheit, Heiligkeit, Seligkeit, Glück, das Ende des Leidens, das Auflösen des Verlangens, Friede, Ruhe, Stille und so fort. Wie ist dieser Widerspruch zu begreifen? Ich glaube, dass das Wort Nibbâna für zwei verschiedene Begriffe gebraucht wird: einmal für jenes Verlöschen des individuellen Wesens, welches das Ziel des Buddhismus ist, und sodann für den Zustand glückseliger Heiligkeit, Arahatta oder Arahâschaft genannt, dessen Ende im Verlöschen liegt. Die Erklärung löst den scheinbaren Widerspruch.

„Beim ersten Blick mag es unverständlich erscheinen, dass ein und derselbe Ausdruck auf zwei Begriffe angewandt wird, die so verschiedenartig sind, wie Verlöschen und glückseliges Dasein; aber ich glaube zeigen zu können, wie dieselben zu vereinbaren sind. So kann, wenn wir sagen, »Nirvâna ist die Vergeltung eines tugendhaften Lebens«, dies im eigentlichen Sinne bedeuten, das Verlöschen sei die Vergeltung eines tugendhaften Lebens; da nun aber Verlöschen ohne die Arahâschaft nicht erlangt werden kann, so drängt sich dem Geist gleichzeitig und unabweisbar die Idee auf, dass die Arahâschaft die Vergeltung für ein tugendhaftes Leben ist.

„Obwohl Sätze wie: „Verlöschen ist Glückseligkeit" — uns befremdlich oder sogar lächerlich erscheinen mögen, die wir von unserer frühesten Kindheit an belehrt worden sind, dass Seligkeit in ewigem Leben bestehe, so wird ein solcher Satz einem Buddhisten, nach dessen Ansicht Dasein Leiden ist, ganz natürlich und vertraut erscheinen; das ist im Grunde nur eine Frage der Erziehung und Gewohnheit; die Worte: „Verlöschen ist Seligkeit" rufen im Gemüte eines Buddhisten dasselbe Gefühl begeisterter Sehnsucht, dasselbe Bewusstsein höchster Wahrheit wach, wie die Worte: „Ewiges Leben ist Seligkeit" im Geiste eines Christen."

So hätten wir nach Professor Childers die Seligkeit der Arahâschaft und das vollständige Verlöschen des individuellen Wesens, das erstere die Ursache des letzteren. Wenn der Arahâ das Ziel, Nirvâna, erreicht, hört er auf, als eine individuelle Persönlichkeit zu existieren. Childers sagt:

„Die Lehre des Buddha über diesen Gegenstand ist ganz klar; er sagte sogar seinen eigenen Tod voraus. Wenn nun die Arahâschaft das letzte Ziel des Buddhismus wäre, müsste sie ein ewiger Zustand sein; denn wäre sie nicht ewig, so müsste sie früher oder später aufhören, u. z. müsste sie dann entweder auslaufen in das Verlöschen, oder in einen nicht glückseligen Zustand, der in jedem Falle nicht das Endziel des Buddhismus ist. Da aber Arahâs sterben, so ist die Arahâschaft kein ewiger Zustand und mithin nicht das Endziel des Buddhismus. Es ist beinahe überflüssig, hinzuzufügen, dass sich in den buddhistischen Schriften keine Spur von einem weiteren Da-sein der Arahâs nach ihrem Ableben vorfindet; es ist vielmehr bedachtsam in unzähligen Stellen mit aller Klarheit und dem ganzen Nachdruck, deren die Sprache fähig ist, konstatiert, dass der Arahâ nach seinem Ableben nicht weiter existiert, sondern aufhört da zu sein. Es gibt wahrscheinlich keine Doktrin, welche für Çâkyamunis ursprüngliche Lehre so charakteristisch ist, wie das Verlöschen des individuellen Wesens".

Diese Lösung scheint nihilistisch zu sein; aber meines Erachtens bedeutet das vollständige Verlöschen Gautama Siddhârthas keineswegs das vollständige Verlöschen des Buddha. Es heisst, der Buddha sei bei seinem Ableben in Nirvâna eingegangen; aber gleichzeitig wird gesagt, dass der Buddha schon während seines Lebens Nirvâna erreicht habe. In der Tat sind nach der Ansicht aller Buddhisten sowohl des Hînayâna als des Mahâyâna Erleuchtung und Nirvâna vollkommen synonyme Begriffe. Nirvâna, das Verlöschen der Selbst-Illusion, ist der Zustand der Erleuchtung oder vollendetes Erkennen der Wahrheit. Ein Buddha ist das ideale Bild eines Menschen, in dem aller Irrtum und die Folgen von Wahn, Begierde und Sünde aufgehoben sind; sein Wille ist geläutert, seine Gedanken sind nicht mehr durch Täuschungen verdunkelt, und in seinem Geiste herrscht vollkommene Wahrheits-Erkenntnis.

(Fortsetzung folgt.)



Soziale Kräfte im Buddhismus und Christentum.

Kritische Betrachtungen über die Ausführungen der Herren Pfarrer Lic. Hackmann und Professor D. Harnack auf dem diesjährigen »Evangelisch-sozialen Kongress«.

Von **Karl B. Seidenstücker.**

Wohl selten hat man sich bei einem Vergleich zwischen Buddhismus und Christentum mehr den Anschein wissenschaftlicher Objektivität gegeben und ist dabei voreingenommener und einseitiger verfahren, als dies auf dem Evangelisch-sozialen Kongress in Hannover am 8. Juni 1905 geschehen ist, als Pfarrer Lic. Hackmann sein Referat über „die sozialen Kräfte im Christentum und Buddhismus" hielt und Professor D. Harnack ihm dabei als Sekundant assistierte. Mir liegen die Berichte von etwa zwanzig Tageszeitungen vor, die ein hinreichend klares Urteil über die Ausführungen der beiden Redner gestatten.

Die Aufgabe, über soziale Kräfte im Buddhismus und Christentum zu sprechen, ist nicht leicht und dazu ausserordentlich verantwortungsvoll; doppelt verantwortungsvoll dann, wenn es sich nicht um einen rein wissenschaftlichen Essay, sondern um eine Darstellung handelt, die dazu bestimmt ist, weiten Kreisen als Richtschnur und Massstab bei der Abwägung der beiden grössten Weltreligionen zu dienen. Solange das Wort Apostelgeschichte IV, 12 für christliche Theologen zurecht besteht — und das ist heute wohl noch ausnahmslos der Fall — muss man von vornherein jeder theologischen Äusserung über Buddhismus und Christentum durchaus skeptisch gegenübertreten und kann mit tötlicher Sicherheit die Prognose stellen, dass in den betreffenden Ausführungen dem Christentum auf alle Fälle der Siegespreis zuerkannt wird. Daran ist die Welt bereits so gewöhnt, dass kein vernünftiger Mensch mehr darüber in Verwunderung oder Aufregung gerät, wenn er die alte Melodei bald in Dur, bald in Moll singen hört. Pfarrer Lic. Hackmann hat diesmal die Dur-Tonart verschmäht

und ist nicht in den robusten, polternden Kampfton verfallen, den ein Militär-Oberpfarrer Falke liebt, dessen Ausführungen zu wenig vernünftig sind, um ernst genommen zu werden; Pfarrer Hackmann sang vielmehr in Moll und verfuhr scheinbar „fein säuberlich" mit dem Buddhismus, um ihn dann desto besser degradieren zu können.

Herr Hackmann misst gleich von vornherein beide Religionen mit ungleichem Mass, wenn er einerseits ganz richtig behauptet, der Buddhismus unterscheide zwischen der engeren Jüngergemeinde (dem Bhikkhutum) und der Laien-Anhängerschaft, wenn er dagegen andererseits eine analoge Zweiteilung im Christentum in Abrede stellt. „Die soziale Arbeit des Christentums erkennt — nach Lic. Hackmann — keinerlei Scheidung in vollkommneres und unvollkommneres Christentum an; was in dieser Hinsicht auf christlichem Boden sich geltend gemacht hat, kann vom Standpunkte Jesu Christi aus nicht gerechtfertigt werden." Daraus folgert dann Herr Hackmann weiter, dass der Buddhismus nur zum Teil, nämlich in seinem Laien-Anhängertum soziale Kräfte enthalte, während „die soziale Arbeit des Christentums alle natürlich notwendigen menschlichen Gesellschaftsgruppen gleichmässig mit einer höheren, sie zusammenfassenden Kraft durchdringe." — Mit Verlaub, Herr Pfarrer, dem kann ich nicht beipflichten. Wenn Sie nur für den Buddhismus und nicht auch für das Christentum jene Zweiteilung gelten lassen wollen, kommen Sie sehr bald in die Brüche. Genau so, wie der Buddha im Kreise seiner engeren Jüngergemeinde vor der Ehe und vor weltlichen Geschäften warnt, seinen Laien-Anhängern gegenüber dagegen die Erfüllung der ehelichen Pflichten und die Ausübung eines »friedlichen Berufes« als den höchsten Segen preist, genau ebenso fordert Christus von seinen wahren Jüngern das Sich-loslösen von verwandtschaftlichen Banden und weltlichen Angelegenheiten, während er vor weiteren Kreisen von diesen Dingen als etwas ganz Natürlichem spricht. Die Jüngerschaft Christi ist ebensowenig sozial in unserem Sinne, wie das buddhistische Bhikkhutum. Dazu kommt für das Christentum der ältesten Zeit noch die Schwierigkeit, dass die Anhänger Christi die Wiederkunft des letzteren zum Weltgericht als unmittelbar bevorstehend er-

warteten, und in dieser Erwartung werden sie sich dem Gedanken an eine soziale Betätigung herzlich wenig hingegeben haben. Philipper IV, 5: „Eure Lindigkeit lasst kund werden allen Menschen; der Herr ist nahe, deshalb bekümmert euch um nichts.“ Die Verhältnisse in den urchristlichen Gemeinden mögen nicht unähnlich den Zuständen in der Gemeinde der Adventisten gewesen sein, welche die Wiederkunft Christi für den 22. Oktober 1844 berechnet hatte. Die Mitglieder warfen in dem festen Glauben an dieses Ereignis ihr Hab und Gut von sich und standen dann, als Christus zu dem angesetzten Termin wieder nicht eintraf, vis-à-vis de rien.[1]) — Sieht man über die Tatsache hinweg, dass der Glaube der Urchristen an die nahe Wiederkunft Jesu, der jede soziale Betätigung notwendigerweise lahm legen musste, sich als eine bare Illusion erwiesen hat, und betrachtet man die Schriften des Neuen Testaments nach ihrem ethischen Gehalt, so lässt sich nicht leugnen, dass dieselben allerdings die Keime zur Entfaltung sozialer Kräfte enthalten, die indessen keineswegs bedeutender sind als die im Buddhismus. Immerhin bestand im Christentum von jeher eine weltfremde Richtung der eigentlichen Jünger, also ein Christentum strengster Observanz, und ein laxeres Laienchristentum. Dass das eigentliche Christentum durchaus weltflüchtig war, erhellt zur Genüge aus folgenden Belegen:

Christus selbst führte mit seinen Jüngern ein Bhikkhu-Leben der Entsagung, und ich meine, es ist höchst gleichgültig, ob ein Asket wie der Buddha seine Nahrung von der Hand wohltätiger Menschen entgegennimmt, oder aber, wie Christus, die Nahrung für das Geld kauft, das fremde Menschen ihm darreichen. Christus war von Familienbanden frei; vergleiche die Erzählung von der Hochzeit zu Cana, wo Jesus seiner Mutter in einer Weise begegnet, deren Schroffheit jedem Unbefangenen auffallen muss. Als ihm gesagt wird, dass seine Angehörigen in der Nähe sind, und ihn zu sprechen wünschen, weist er kurz und bündig darauf hin, dass seine Anhänger seine Mutter und seine Brüder seien; es kann da

---

[1]) Vergleiche Eberhard Buchner: Sekten und Sektierer in Berlin, 2. Auflage S. 15 f.

nicht Wunder nehmen, wenn seine Angehörigen, die für seine weltflüchtige Neigung offenbar wenig Verständnis hatten, sagten, „dass er von Sinnen sei.“ Jesus veranlasst ferner verschiedene seiner Jünger, ihren weltlichen Beruf ohne weiteres aufzugeben und ihm nachzufolgen. Ja, einem seiner Jünger, der ihn um Urlaub bittet, um seinen Kindespflichten nachzukommen und seinen Vater zu begraben, untersagt er dies mit den Worten: „Folge du mir und lass die Toten ihre Toten begraben.“ (Matth. VIII, 21, 22). Der Leser mag ferner noch folgende Stellen beachten: „Ich bin gekommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter, und die Schnur wider ihre Schwieger. Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist mein nicht wert und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist mein nicht wert“ (Matth. X, 35, 37). „Von nun an werden fünf in einem Hause uneins sein, drei wider zwei, und zwei wider drei. Es wird sein der Vater wider den Sohn, und der Sohn wider den Vater; die Mutter wider die Tochter und die Tochter wider die Mutter; die Schwieger wider die Schnur und die Schnur wider die Schwieger“ (Luc. XII, 52, 53). „So jemand zu mir kommt, und verabscheut (!) nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein“ (Luc. XIV, 26). „Es ist niemand, der ein Haus verlässet, oder Eltern, oder Brüder, oder Weib, oder Kinder um des Reichs Gottes willen, der es nicht vielfältig wieder empfange in dieser Zeit, und in der zukünftigen Welt das ewige Leben“ (Luc. XVIII, 29, 30).

Wie Pfarrer Hackmann angesichts dieser Stellen den Mut haben kann, in die Welt hineinzurufen, „eine Scheidung in vollkommneres und unvollkommneres Christentum könne vom Standpunkte Jesu Christi aus nicht gerechtfertigt werden,“ ist mir einfach unverständlich. Diese Ansicht Hackmanns mag wohl den Intentionen eines modern zurechtgestutzten protestantischen Christentums entsprechen, nicht aber dem Evangelium, auf das gerade diese Herren sich mit Vorliebe berufen. Man hat christlicherseits nicht das mindeste Recht, dem Buddha und seiner Religion einen Vorwurf daraus zu machen, dass sie durch die Unterscheidung einer geistlichen und einer weltlichen

Richtung dem individuellen Bedürfnis des menschlichen Gemütes entgegenkommen.

Die sozialen Kräfte in diesem weltabgewandten Christentum sind positiv gleich Null. Einem Christen, der um Christi und des Himmelreichs willen seinen Beruf aufgibt und seine Angehörigen verabscheut, kann es nicht im entferntesten einfallen, sich sozial betätigen zu wollen. In sozialer Hinsicht steht das buddhistische Bhikkhutum keineswegs tiefer, als das asketische Christentum; im Gegenteil, jedem Bhikkhu steht es ohne weiteres jeden Augenblick frei, in das Weltleben zurückzukehren; überdies hat der Bhikkhu den Laien gegenüber die Pflicht der Unterweisung in der Lehre[1]), muss sich also immerhin dadurch sozial betätigen, dass er zur Verbreitung der humanitären buddhistischen Sittenlehre beiträgt. Wenn also Pfarrer Hackmann sagt, „die engere Jüngergemeinde des Buddha wende sich so entschieden vom Leben ab, dass in diesem Mönchtum von sozialen Kräften nicht die Rede sein könne," so hätte er gerechter- und billigerweise hinzufügen müssen, dass in der engeren Jüngergemeinde Christi die Verhältnisse eher schlechter, als besser liegen. Da Pfarrer Hackmann der Welt dies verschweigt, behaupte ich, dass er von vornherein mit ungleichem Mass gemessen hat.

Abgesehen von dem Bhikkhutum gibt Hackmann zu, „dass die buddhistische Laiensittlichkeit eine Fülle sozialer Beziehungen und sozialer Antriebe umfasst." Trotzdem meint er, „die buddhistische Laiensittlichkeit sei dennoch durch drei Hindernisse stark beschränkt."

1. „Die sozialen Pflichten beruhen nicht auf einem grundlegenden Prinzip, sondern sind zufällig formuliert." — Das stimmt nicht, verehrter Herr; das grundlegende Prinzip, auf dem die sozialen Pflichten beruhen, ist Metta und Karuna, d. h. jenes Wohlwollen und Mitleid, das aus der Erkenntnis der Einheit alles empfindenden Seins entspringt und nach Möglichkeit bestrebt ist, alles das zu meiden, was Leid in irgend einer Form nach sich zieht.

2. „Es werden fünf unbedingte Einzelgebote besonders

[1]) Vergl. Sigâlovâda-Sutta.

betont, welche für soziale Entwickelung hemmend oder schädlich wirken." Diese Behauptung Hackmanns ist so ungeheuerlich, dass ich eher an einen Irrtum der Berichterstatter glauben, als einem gebildeten Manne eine derartige Absurdität zutrauen möchte. Die fünf Gebote lauten: Nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht lügen, keine berauschenden Getränke geniessen. Und die Betonung dieser fünf Einzelgebote soll für soziale Entwickelung hemmend oder schädlich wirken! Man muss sich doch wirklich an die Stirn greifen und fragen, wie ein Mann, der einer „sozialen" Partei angehört, vor der Welt eine derartige, — ich kann mir nicht helfen — unsinnige Behauptung aufstellen kann. Man vergleiche dagegen, was Olcott in seinem Katechismus (S. 41 f.) über diese fünf Gebote sagt: „Was fällt dem einsichtigen Leser dieser Gebote sofort in die Augen? Dass einer, der sie beobachtet, von jeder wirkenden Ursache menschlichen Elends verschont bleiben muss. Dieses hat, wie die Geschichte lehrt, stets seinen Ursprung in einer oder der anderen dieser Ursachen gehabt. In welchen Geboten zeigt sich die weitblickende Weisheit des Buddha am deutlichsten? Im ersten, dritten und fünften Gebot; denn die Gefährdung des Lebens, die Sinnlichkeit und der Genuss berauschender Getränke verursachen mindestens 95 Prozent aller Leiden unter den Menschen." Ich glaube, dieses Urteil Olcotts ist richtiger und vernünftiger als die Ansicht des Herrn Hackmann. Übrigens scheint der letztere seinen Hörern verschwiegen zu haben, dass in den gesamten Schriften des Sutta-Pitaka sich zahlreiche Lehren, Ratschläge und Anweisungen allgemeiner Natur für die Laien-Anhänger finden. Aber alle diese buddhistischen »Gebote« haben einen ganz anderen Charakter als der jüdisch-christliche Dekalog; sie sind freundliche Ermahnungen und gütige Aufmunterungen, und nicht der herrische Befehl eines Gottes, auf dessen Befolgung oder Nichtbefolgung eine göttliche Belohnung resp. Bestrafung folgt.

3. „Indem den Laien als höhere Schicht die Mönchsgemeinde übergeordnet und hingebende Förderung derselben unter die wesentlichsten Pflichten gezählt wird, bekommt die Sittlichkeit eine antisoziale Richtung; Pflege des Mönchtums wird der Schwerpunkt." Freilich liegt den Laien die Unter-

haltung der Bhikkhus ob, d. h. sie versorgen die letzteren mit Kleidung und Nahrung. Dass diese Unterhaltung aber als eine Last des Volkes empfunden wird, kann angesichts der Gehälter, welche die christliche Geistlichkeit jährlich verschlingt, schwerlich behauptet werden. Das gilt selbstverständlich nur von den Ländern, wo die Bhikkhus tatsächlich dem Gelübde der freiwilligen Armut treu geblieben sind (Ceylon, Burma, Siam). Wo aber, wie vielfach in China und Tibet, in den Klöstern Reichtümer angehäuft und die Mönche der Trägheit ergeben sind, da wird jeder Einsichtige dies als unbuddhistisch bezeichnen und das Seine dazu tun, dass hier Abhilfe geschaffen wird, wie dies z. B. in China zum Teil bereits geschehen ist. Den Schwerpunkt der buddhistischen Laiensittlichkeit bildet jedenfalls die Pflege des Mönchtums nicht; das weiss jeder, der die buddhistischen Schriften kennt.

Indem sich Pfarrer Hackmann dem Christentum zuwendet, führt er etwa folgende Gedanken aus: „Im engsten organischen Zusammenhange mit dem religiösen höchsten Gute des Christentums, dem Glauben an den himmlischen Vater, steht als Prinzip der christlichen Sittlichkeit die Liebe da. Sie gestaltet die Einzelgebote aus sich heraus. Mit dem Prinzip der Liebe ist das Christentum grundsätzlich an soziale Arbeit gewiesen; sie ist das natürliche Feld seiner Tätigkeit." Und Professor Harnack bemerkt in seinem Schlussworte: „Weil unsere evangelische Religion [1]) auf dem klaren Gedanken beruht, den jedes Herz und jedes Kind versteht, dem Gedanken der Liebe, darum wird sie bleiben und leben und dem Buddhismus nicht nur gewachsen sein, sondern wie ein Magnet auf ihn einwirken."

Bekanntlich nimmt das Christentum die Bezeichnung »Religion der Liebe« als Ehrentitel für sich allein in Anspruch; Liebe ist der Refrain aller Lobpreisungen dieser Religion; der Begriff Liebe war auch diesmal in Hannover der Haupttrumpf, den die Herren vom evangelisch-sozialen Kongress ausgespielt haben. Nun kann sich aber jeder davon überzeugen, dass im Neuen Testament der Lohngedanke eine grosse Rolle spielt; „freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist gross im Himmel" (Matth. V, 12). Diese christliche Liebe ist in ihrem

[1]) Die katholische Religion also nicht?

Motiv also etwas durchaus egoistisches; denn der von dieser Liebe Erfüllte spekuliert auf alle Fälle auf die individuell gedachte himmlische Seligkeit. Sieht man nun von diesem durchaus selbstischen Motiv der christlichen Liebe ab, so lässt sich nicht leugnen, dass dieselbe in ihren Äusserungen nach den Lehren Jesu einen sehr hohen Grad sittlicher Vollkommenheit darstellt. Ja, die Christen gehen so weit, ihre Religion wegen der von Jesus geforderten Feindesliebe als das höchste, unerreichte Ideal religiösen Strebens hinzustellen. „Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen" usw. Alles gut und schön; nur behaupte ich, dass der Buddhismus in dieser Hinsicht dem Christentum nicht nur gleichkommt, sondern dasselbe sogar übertrifft. Die gesamte buddhistische Literatur hallt wieder von dem Metta, der Güte, dem Wohlwollen, dem Erbarmen, welches der Jünger des Buddha den lebenden Wesen entgegenbringt. Zunächst ein paar Belege für das buddhistische Metta dem Feinde gegenüber: „Wenn auch, ihr Jünger, Räuber und Mörder mit einer Säge euch Gelenke und Glieder abtrennten, so würde, wer da in Wut geriete, nicht meiner Lehre folgen. Da habt ihr euch nun, meine Jünger, wohl zu üben: ‚Nicht soll unser Gemüt verstört werden, kein böser Laut unserem Munde entfahren, freundlich und mitleidig wollen wir bleiben, liebevollen Gemütes, ohne heimliche Tücke; und jene Person werden wir mit liebevollem Gemüte durchstrahlen; von ihr ausgehend werden wir die ganze Welt mit liebevollem Gemüte, mit weitem, tiefem, unbeschränktem, von Grimm und Groll geklärtem, durchstrahlen.' Also habt ihr euch, meine Jünger, wohl zu üben" (Majjhima-Nikâya, 21. Sutta). „Selbst wenn ein Mann mit scharfem Schwerte euch stückweise die Glieder vom Leibe trennt, so geratet nicht in Zorn, fasst keine rachsüchtigen Gedanken, kein böses Wort entfahre euren Lippen" (Fo-sho-hing-tsan-king V. 2046). „Wenn die Tugendhaften geschmäht werden, so bekümmern sie sich nicht um ihr eigenes Leiden, sondern vielmehr um den Verlust an Glück, den die Beleidiger sich zuziehen" (Jâtakamâlâ, 24. Erzählung). „Wer von der Welt verdammt wird, hege dennoch keine feindselige Gesinnung gegen dieselbe" (Sammâparibbâjanîya-Sutta, V. 8) u. s. w.

Aber der Buddhismus geht in seinem Metta weiter als das Christentum in seiner Liebe, weil er das Metta 1. in Glaubenssachen als Toleranz nachdrücklichst proklamiert, und 2. dasselbe auf die gesamte empfindende Welt, auf Mensch und Tier, ausgedehnt wissen will.

In puncto Toleranz wollen wir am Christentum lieber nicht rühren; jeder weiss, dass Duldsamkeit niemals die starke Seite dieser Religion gewesen ist, und wollte man die Geschichte des Christentums durch ein passendes Motto illustrieren, so würde ich die drei Worte vorschlagen: Blut, Folter, Scheiterhaufen. Im Buddhismus findet sich von alledem keine Spur. Man vergleiche historische Gestalten wie Konstantin, Karl den Grossen auf der einen Seite mit Asoka andererseits; welch ein Kontrast! Ich könnte hier noch einige Streiflichter auf die „christliche Mission" werfen und zeigen, dass auch heutigen Tages noch der Geist der Unduldsamkeit dieselbe durchweht, doch will ich mir das für eine der nächsten Nummern vorbehalten. Alles in allem: Was Toleranz anbetrifft, kann das Christentum von dem Buddha noch viel, viel lernen.

Ferner ist das buddhistische Metta universell, erstreckt sich auf Mensch und Tier. Das Christentum hat für die Einheit alles empfindenden Seins niemals auch nur das geringste Verständnis gehabt und konnte es nicht haben, da es in diesem Punkte über den Mosaismus nicht hinausgeht. Man beachte z. B. folgende Stellen: „Herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Tier, das auf Erden kriechet" (1. Mos. I, 28). „Eure Furcht und Schrecken sei über alle Tiere auf Erden, über alle Vögel unter dem Himmel, und über alles, was auf dem Erdboden kriechet, und alle Fische im Meer seien in eure Hände gegeben. Alles, was sich lebet und reget, das sei eure Speise" (1. Mos. IX, 2, 3). Im Neuen Testament findet sich von humanitären Lehren der leidenden Kreatur gegenüber keine Spur. Zur Feier von Festen wird jedesmal ein „gemästet Kalb" geschlachtet, und der Stifter des Christentums selbst nimmt keinen Anstoss daran, Jünger auszusenden, um das Passah-Lamm zu bereiten. Da will mir der Standpunkt des Buddhismus denn doch ungleich höher und reiner erscheinen, wenn es heisst: „Wie ich bin, so sind

diese [Kreaturen]; wie diese sind, so bin ich; sich selbst mit anderen identifizierend, möge man nicht töten noch Tötung veranlassen" (Sutta-Nipâta); oder: „Nicht jedes Opfer billige ich, aber auch nicht jedes Opfer missbillige ich. Ein Opfer, bei welchem Rinder, Schafe und Ziegen und andere Tiere geschlachtet werden, bei welchem mancherlei lebende Wesen zugrunde gehen, ein solches schädliches Opfer, wahrlich, billige ich nicht. Aus welchem Grunde? Ein solches schädliches Opfer begehen nicht die Heiligen oder die den Weg der Heiligen Wandelnden" (Anguttara-Nikâya, II. Bd., IV. Teil, 39. Sutta); oder: „Wie eine Mutter mit Hintansetzung ihres Lebens über ihrem einzigen Kinde wacht, so hege jeder eine schrankenlos-gütige Gesinnung gegen alle Wesen." — Also mit der Überlegenheit der christlichen Liebe über das buddhistische Metta ist es nichts, und damit bleibt der von Pfarrer Hackmann ausgespielte Haupttrumpf durchaus wirkungslos. Möchte mich aber Pfarrer Hackmann auf die „christlichen Liebeswerke" unserer Tage verweisen, so sei ihm folgende Antwort gegeben: Dieselben sind ein Produkt unserer vorgeschrittenen Zeit, der sich das Christentum notgedrungen anpassen muss; sind nicht auch die freireligiösen Maurer-Logen humanitär? Verdanken wir nicht der Christus-feindlichen Sozialdemokratie eine ganze Reihe sozialer, humanitärer Verordnungen? Sind es nicht gerade freidenkende Gelehrte, die sich an humanitären Bestrebungen rege beteiligen? Im buddhistischen Asien gibt es weniger humanitäre Einrichtungen, als bei uns; aber wie mir übereinstimmend aus Ceylon, Burma, Siam und Japan berichtet wird, ist dort die Gesinnung der Bevölkerung bei weitem milder, wohlwollender und hilfsbereiter, als im Abendlande. „Dort, wo der Buddhismus herrscht, braucht niemand zu fürchten, dass er, in Not geraten, verhungern muss." Aber im christlichen Abendlande begehen täglich so und so viel Hunderte Selbstmord, weil ihnen das Nötigste fehlt, und weil trotz der christlichen Liebe niemand da ist, der sich ihrer erbarmt.

Pfarrer Hackmann, der im Gegensatz zu vielen seiner Amtsbrüder das wertvolle Zugeständnis macht, dass der Buddhismus der Frau ihre gebührende Stellung in der Gesellschaft

verschafft habe[1]), geht auf eins der wichtigsten Momente gar nicht ein, das bei der Besprechung der sozialen Kräfte im Buddhismus durchaus mit berücksichtigt werden muss: die Kamma-Lehre, nach welcher das geerntet wird, was gesäet wurde. Diese Ernte wird aber nicht im Himmel eingeheimst, sondern sie vollzieht sich hier auf Erden, und Wohlergehen oder Verfall der Generationen sind das Ergebnis von dem Wirken ihrer Vorgänger. Die Menschheit hat also ihr eigenes Geschick in ihrer Hand, und diese vom Buddhismus gepredigte Lehre birgt in sich die Keime zur Entfaltung höchster sozialer Kraft.

Meine Ausführungen, die nichts weiter sein wollen und sein sollen als eine kritische Beleuchtung der auf dem evangelisch-sozialen Kongress vertretenen Ansichten, können hiermit geschlossen werden. Es bleibt mir nunmehr noch die Aufgabe vorbehalten, das Thema: »Soziale Kräfte im Buddhismus« systematisch und eingehend zu behandeln, und diese Aufgabe wird in einem der späteren Hefte zu absolvieren sein.

„Alles Böse meiden, die Tugend ausüben, das eigene Gemüt läutern, — das ist die Religion der Buddhas“ — heisst es im Dhammapada. Eine höhere, grössere, edlere Religion ist undenkbar, und weder ein Pfarrer Lic. Hackmann, noch ein evangelisch-soziales Christentum können uns etwas bieten, was höher stünde als die Lehre jenes grossen Meisters, der einst gesagt hat: „Alle Wesen sehnen sich nach Glückseligkeit; deshalb umpfange mit deiner Güte alle Wesen.“ —

Zwei buddhistische Hymnen.

Von Dr. Wolfgang Bohn.

1. Der grosse Arzt.[2])

1. Du suchst den Arzt, mein krank Gemüt,
Der dich in Schlummer singet,
Den Garten, wo die Blume blüht,
Die süssen Schlaf dir bringet,
Der dir zeigt der Schmerzen Quell,
Reicht den Trank dir rein und hell, —
Herz, dich willig ihm gesell',
Dass dein Werk gelinget.

[1]) Was ich vom Christentum nicht zugeben kann, worüber später mehr. K.S.
[2]) Nach der Melodie eines englischen geistlichen Liedes zu singen.

2. Voll hoher Lust ein Lebenstraum
War immer dein Begehren,
Auf Früchte hofftest du vom Baum,
Gar lieblich zu verzehren.
Lass den Wunsch! Es rollt das Rad
Durch des Todes Tor, die Tat
Muss dich, fern dem Ruhgestad',
Leidend stets gebären.

3. Zerschlag' die Glocken jeder Lust,
Ihr Klang hält dich hienieden;
Das sind die Sieger, die vom Dust
Friedloser Glut sich schieden.
Wirf von dir das Weltgewand,
Steure hin zum lichten Strand,
Den uns weist des Heilands Hand, —
Leidlos ist sein Frieden.

2. Wirket eure Erlösung ohne Unterlass! [1])

1. Willst du vom Pfad der Schmerzen
Fliehend, den Frieden seh'n,
Musst du mit starkem Herzen
Treu den Heilsweg geh'n, —
Darfst nicht mit flücht'gem Lieben
Spielen am Maientag,
Sehnsucht darf nicht mehr trüben
Deines Herzens Schlag.

2. Grüsst dich die Morgensonne,
Denk', das sie untergeht;
Lockt dich des Sommers Wonne, —
Bald ist sie verweht.
Leuchtender Blüten Farben
Welken wohl über Nacht,
Schon decken Alters-Narben
Weicher Jugend Pracht.

3. Mahnend im Glase rinnet
Abwärts der schnelle Sand;
Wieder das Spiel beginnet,
Dreht am Glas die Hand.
Sicher erfasst das Ruder,
Wieder, der Qual und Zeit
Kamma, der treue Bruder
Der Vergänglichkeit.

4. Willst du nicht endlich fliehen,
Seele, aus Sturm und Strom?
Willst du nicht schweigend ziehen
In des Friedens Dom?
Wirke im Still-versenken
Schauung ohn' Unterlass, —
Lass deine Schritte lenken
Hin, wo Ruh' und Pass.

[1]) Nach der Melodie eines englischen geistlichen Liedes zu singen.

Verantwortlicher Redakteur: Karl B. Seidenstücker, Leipzig. Verlag: Buddhistischer Verlag in Leipzig. — Druck von Arno Bachmann, Baalsdorf-Leipzig.